الرّد على المنطقيين لابن تيمية

بقلم
الدكتور علي سامي النشار

أولا : ابن تيمية

هو تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرانى ، ولد سنة ٦٦١ هـ فى بيئة علمية خالصة ، فقد كان أبوه وجده من سادة الحنابلة فى الشام .

وقد عاش ابن تيمية فى عصر يجمع بين النقائض فى النواحى السياسية والعلمية ، أما من الناحية السياسية فقد ابتلى المسلمون بما لم يبتلوا به من قبل ، غزو التتار من الشرق وظهور الصليبيين من الغرب فضلا عن التمزق فى الخلافة الإسلامية ، فكان الانهيار السياسى طابع هذا العصر ، وأما من الناحية العلمية فقد شهد العصر نشاطاً فى مختلف العلوم ، وكان الجدل شديداً بين مختلف الفرق والطوائف بين السنة والشيعة وبين الأشاعرة ومخالفيهم فى الكلام ، ثم بين المتكلمين والفلاسفة ، وبين رجال الفقه والتصوف ثم بين أصحاب المذاهب فى الفقه، فضلا عما كان بين المسلمين والنصارى بعد أن آزر التتار النصارى حيناً وآزرتهم الولايات الصليبية حيناً آخر ، وقد شهد العصر سيادة الأشاعرة فى الكلام باعتبارهم ممثلين لمذهب الخلف من أهل السنة والجماعة ، كما شهد العصر مقتل السهروردى بعد أن كفره الفقهاء ، وشهد كذلك اندحار الفلسفة بعد كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » وبعد فتوى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

خرج ابن تيمية فى هذا الوسط المضطرم بالتيارات المتعارضة يعلن غاية مزدوجة : رد عادية أعداء الإسلام من التتار بالسيف ورد المسلمين إلى العقيدة السلفية باللسان ، يقول الذهبى « لقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية واحتج لها ببراهين ومقدمات لم يسبق إليها وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا » ، وكان ابن تيمية ضليعاً فى كل علم ، كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن السامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه ولا تكلم فى علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله ، لم يعرف تاريخ الإسلام لساناً أحد منه على الشيعة والصوفية ، ولا حفظ تاريخ العقيدة انتقادات أشد مما حفظ من انتقاداته على المذهب الأشعرى ، ولا عرف المسلمون شيخاً فى مثل اشتداده على الفتن والبدع ، وبصرف النظر عن مدى صحة آرائه فقد كان يحدوه إلى ذلك كله إخلاص لا شك فيه ، فما كان يداهن ولا يحابى ،

بل يقول الحق الذى أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة اطلاعه ، وقد جلب ذلك كله عليه خصوماً كثيرين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث فاستعدوا عليه ذوى السلطان فما تراجع فكان أن سجن ثم أخرج من حبسه ليظل على رأيه إلى أن اعتقل ومات فى حبسه سنة ٧٢٨ ﻫ .

وقد ترك ابن تيمية تراثاً علمياً فى مختلف العلوم المعروفة فى عصره ، ويقال إنه ترك خمسمائة مؤلف لعل من أهمها :

١ ــ منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، وفيه يرد على إمام الشيعة الأمامية فى عصره ابن المطهر الحلى ناقداً كتابه منهاج الكرامة فى الإمامة .

٢ ــ العقيدة الواسطية .

٣ ــ العقيدة المحمدية الكبرى .

٤ ــ الواسطة بين الخلق والحق .

٥ ــ رفع الملام عن الأئمة الأعلام .

٦ ــ كتاب التوسل والوسيلة .

٧ ــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .

٨ ــ المسألة النصيرية .

٩ ــ رسالة فى مراتب الإرادة .

١٠ ــ السياسة الشرعية .

١١ ــ الفتاوى (فتاوى ابن تيمية فى الدين والأخلاق) .

١٢ ــ رسالة فى زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور

١٣ ــ رسالة المظالم المشتركة .

١٤ ــ رسالة الحسبة فى الإسلام .

١٥ ــ رسالة فى الاحتجاج بالقدر .

١٦ ــ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول .

١٧ ــ الرد على المنطقيين .

ثانياً : كتاب الرد على المنطقيين

الاسم الكامل للكتاب « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » وقد طبع سنة ١٩٤٩ عن مخطوطة وحيدة بالمكتبة الآصفية بحيدر اباد الدكن ، ويبدو أن هذه النسخة قد نقلت ضمن الكتب التى جلبها الملك صديق حسن خان ملك بوفال بالهند ثم نقلت إلى المكتبة الآصفية .

وقد قام جلال الدين السيوطى بتلخيص الكتاب تلخيصاً دقيقاً فى كتابه المسمى « جهد القريحة فى تجريد النصيحة » وقد حقق ونشر مع كتاب آخر للسيوطى هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » فى مجلد واحد (١).

تباينت مواقف متكلمى الإسلام من منطق اليونان بين معارض له منكر لدراسته كابن الصلاح وبين مهاجم لمقاصد الفلاسفة دون مقصدهم فى المنطق لأنه محك النظر ومعيار العلم ومن ثم فلا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق ، ذلك هو موقف الغزالى الذى ميز بين إلهيات أرسطو فهاجمها وبين منطقه فسانده .

ولكننا فى كتاب « الرد على المنطقيين » إزاء محاولة متكاملة لنقد المنطق الأرسطى على أسس منطقية ، فإن قيل عن الغزالى إنه هاجم الفلاسفة بسلاح الفلسفة فنحن إزاء هجوم على منطق أرسطو بسلاح المنطق ، وهو هجوم يتسم فيه الوعى الكامل باستناد منطق أرسطو إلى ميتافيزيقاه ، ومن ثم فلا مبرر لتفرقة الغزالى بين إلهيات الفلاسفة وبين المنطق ، إنه على حد تعبيره أن كثيراً مما ذكروه فى المنطق هو أصل فساد قولهم فى الإلهيات .

ومن ناحية أخرى فإن نقد ابن تيمية يستند إلى روح إسلامية خالصة من حيث أنه استطاع أن يتلمس فى منطق أرسطو خصائص العقلية اليونانية التى تباين

(١) حققه وعلق عليه الدكتور على سامى النشار .

الفكر الإسلامى تماماً ، فالعقلية اليونانية يسيطر عليها الطابع النظرى فى التفكير وتعد العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية وتهتم بالجانب الصورى من المنطق دون المادى وتجعل القياس أكثر أنواع الاستدلال يقيناً ، بينما الإسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ومن ثم فقد نشأت العلوم الإسلامية تبعاً لحاجات الحياة ، بل إن تلبية الحاجات الإنسانية قد دعا الفقهاء فى الأحكام إلى العدول عن قياس الغائب على الشاهد إلى الاستحسان ، يقول العز بن عبد السلام إن الله شرع لعبادة السعى فى تحصيل مصالح عاجلة أو آجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منها ما فى ملابساته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . . . ويعبر عن ذلك بما يخالف القياس وذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات .

ذلك الموقف العملى فى الإسلام هو الذى يفسر لنا اتجاهات ابن تيمية حين يناصر المنطق المادى وينتقد المنطق الصورى وهو الذى يفسر لنا انتقاده لأرسطو حين عد الرياضيات أشرف من الطبيعيات لأنها أكثر تجريداً إذ لم ير ابن تيمية للرياضيات على الطبيعيات شرفاً ولا كمالا ، وهو الذى يفسر لنا مهاجمته لأفكار الماهيات والكليات وسائر التصورات إذا لم تستند إلى وجود عينى بحيث لا نعدوا الحق إذا قلنا أننا بازاء أكبر محاولة لنقد المنطق الأرسطى وهى ليست محاولة نقدية هدمية فحسب ولكنها تعارضه بمنطق مادى كان ابن تيمية رائداً لكل الاتجاهات الحديثة فى نقد منطق أرسطو من ارجانون فرنسيس بيكون إلى المنطقية الوضعية لدى ستيبنج وكارناب وغيرهما .

إن التقسيم التقليدى لأبواب منطق أرسطو هو الحدود أو التصورات ، والقضايا أو التصديقات ثم الاستدلال والقياس أهم أنواعه ، ولكن لما كانت أهمية القضايا من حيث هى مقدمات أو نتائج للقياس فإن ابن تيمية يدمج نقده للقضايا حين يتعرض للقياس ومن ثم يكتفى فى النقد بمقامين سلبيين :

١ – نقده لفكره : أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد .

٢ – نقده لفكره : أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس .

وفى مقابل المقامين السلبيين يذكر ابن تيمية آراءه المنطقية البناءة فى الحد والقياس فى مقامين إيجابيين .

ويعنى ابن تيمية بنقده فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد وكل من وافقهم فى التشيع لمنطق أرسطو .

١ – نقد مبحث الحد الارسطاليسى :

لقد بنى الفلاسفة كلامهم فى المنطق على الحد ، فذهبوا إلى أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بديهية .

كان أرسطو قد ذهب إلى أن التعريف بالحد – الذى يحصل بالذاتيات المشتركة والمميزة أى بالجنس والفصل – هو أكمل أنواع التعريف ، ولكن ابن تيمية لا يوافق على ذلك ، لأن الفلاسفة قد اعترفوا أن الوصول إلى التعريف بالحد أما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعذر الوصول إلى الحقائق ، أما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول إلى العلم فهذا يعنى إمكان الاستغناء عن الحد .

إن الأمم جميعاً من أهل العلوم والمقالات وأهل الأعمال والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد ، فأئمة العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم فعلم بذلك استغناء التصور عن

التعريف بالحد ، وإذا كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود ولم يكن الناس قد وقفوا أو اتفقوا على أكثرها ، وإذا كان التصديق موقوفاً على التصور فهذا يعنى أن ابن آدم لم يصل إلى علم بعد وهذا من أعظم السفسطة .

إن أظهر تعريف بالحد وهو تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق عليه اعتراضات مشهورة ، كذلك عامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة ، بل إن النحاة العرب قد ذكروا للاسم على طريق المنطق الأرسطاطليسى أكثر من عشرين حداً اعترض عليها جميعاً ، وعلى هذا الأساس لن نصل إلى تصور صحيح على الإطلاق ، والتصور أساس التصديق ، والاثنان يكونان العلم ، إذن فلن نصل إلى العلم .

والتعريف بالحد إنما يكون للحقائق المركبة أى الأنواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس ، أما ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلا فليس له حد مع أنه معروف ، فعلم استغناء التصور عن الحد ، فإن قالوا : يكفى تصوره بما هو أدنى أى بالرسم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى أو التام .

وقد ادعى أتباع أرسطو أن الحد يميز بين اللفظ المحدود وبين غيره ، وأدى بهم هذا البحث عن الذاتيات إلى التفرقة بين المتماثلات ، وإلى اختيار صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما ثم لا يقيمون الدلائل على ما وضعوه من الحدود ، وهم يعيبون على السمعيات أن خبر الواحد لا يفيد العلم مع أن ذلك ما اتبعوه فى التعريف بالحد .

وأدى بهم الحد أيضاً إلى البحث فى الذاتيات والعرضيات والتفرقة بينهما ، وقد عدوا الذاتى ما كان داخلا فى الماهية والعرضى ما كان خارجاً عنها ثم قسموا الذاتى إلى ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها وبذلك فرقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذاتى واللازم لها ، أما التفرقة بين الماهية ووجودها فذلك يعنى تصور الشئ قبل وجوده يعلم ويراد ، ويعنى كذلك تصور الماهيات أموراً ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن ، لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالإنسان والفرس ثابتة فى الأعيان وأنها أزلية ، وكان أفلاطون قد جعلها مثلا ، ولكن المناطقة أتباع أرسطو أثبتوها فى المادة والماهية والمكان ، ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهيولى ويقيمون على أساسها القول بقدم العالم ، وذلك فاسد لإقامته على أصل فاسد : هو التفرقة بين الماهية والوجود وتصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود ، إن الفرق معلوم بين ما هو فى العقل وما هو فى الخارج ولكن تقدير حقيقة ليست ثابتة فى العلم ولا فى الوجود باطل .

هذا نقد يفصح عن وعى ابن تيمية التام بالصلة الوثيقة بين أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية سابقة على الوجود يؤدى بتطبيقه على موضوعات الطبيعة إلى القول بالهيولى ، أى إثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج أزلية أبدية ، كما يؤدى الاستناد إليها فى تفسير العالم إلى القول بقدمه ، بينما النظرة التجريبية لابن تيمية لا تجعل للماهية إلا وجوداً ذهنياً بينما الوجود العينى للموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور كلى ، أن الموجود الوحيد فى الخارج هو الشخص ذلك أن الوجود هو ما يكون فى الخارج منه ، ومن ثم فلا يوجد فى الخارج من الماهية إلا الأفراد والأشخاص فليست هناك فى الخارج فرسية أو إنسانية ولكن هناك زيد وعمرو ، وليست هناك أعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون ولا ماهيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة للأشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، إن هذا القول لا يختلف عن القول بأن « المعدوم » شئ أو أنه موجود .

أما تقسيمهم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات فتقسيم خاطئ ، ذلك أن الماهية التى فى الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا فهى تزيد وتنقص وتجمل

وتفصل فلا يستقر تصورها ، بل الملاحظ أن التصورات تتصاعد نحو اليقين فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه أما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له لا تقوم ذاتها مع عدم إحداها ولا يسبق أحدها الآخر كما يقول المناطقة من أن الذاتى يسبق العرضى ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ولا فرق مطلقاً بين تلك الصفات ، بل إن الإنسان يمكنه أن يتصور ما يريد من الأشياء بدون أن يفكر فى صفات هذا الشئ ، إنه قد يفكر فى الإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق ، بل هناك من ينفى عن الموجودات ما يكون ذاتياً لها لازماً ومع ذلك يتصورها ، أليس ينفى قوم عن الله الحياة والعلم والقدرة .

إن التفرقة بين الذاتى والعرضى من الصفات تعود إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج ، فليست هى تفرقة حقيقية ولكنها اعتبارية تخضع للتخيلات والتوهمات الباطلة كذلك التقدم والتأخر فى التفرقة بين الذاتى والعرضى تحكم محض لأن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فليس مجرد افتراض أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر ينتج اعتبار بعض هذه الصفات ذاتية والأخرى عرضية، وليس هذا التقسيم فطرياً وإلا أمكن إدراكه بالبداهة دون تقليد ، فإذا لزم أن هذا التقسيم تحكمى وضعى فهو غير ثابت ، إن صفات الموصوف لازمة كلها له ولا يمكن اعتبار إحداها سابقة على الأخرى ولا إحداها لاحقة لها ، ولكن يمكننا أن نقول أن بعضها قد يخطر على البال أولا والبعض قد يخطر ثانياً والبعض قد لا يخطر على الإطلاق فضلا عن إن الوصف يجب أن يكون مطابقاً لحقيقة الموصوف الخارجية لا طبقاً لما فى أذهاننا ، والقول بأن بين الحقائق الخارجية للموصوف صفات متقدمة وصفات متأخرة يلزم عنه كون الحقيقة أو الماهية بقدر ما فى الأذهان لا يوجد فى الخارج لأن اعتبار التقدم والتأخر تابع لتقدير صاحب الذهن ومن ثم يصبح تحديد التقديم والتأخير شيئاً نسبياً بحتاً لأن الذهن كثيراً ما يخضع للتخيلات والأوهام الفاسدة .

هذا اتجاه أسمى فى فهم الصفات ينكر فيه ابن تيمية على الاتجاهات التصورية نزعتها الفكرية وبعدها عن الواقعية فى تصور الموضوعات الخارجية وصفاتها ، واتجاه ابن تيمية الأسمى هنا يكمل اتجاهه السابق حين قصر وجود الماهيات على الذهن وأنكر وجودها الخارجى .

ولا ندعى أن ابن تيمية قد ابتكر كل هذه الانتقادات المنطقية وغيرها — ولكثير منها خطورتها ووجاهتها ، إذ لا شك أنه استفاد من الشكاك اليونانيين وربما الرواقيين من خلال ما نقله المتكلمون منهم ، ولكن الجانب الإنشائى لنقده لفكرة الحد بالمفهوم الأرسطاطليسى فضلا عن أنه يكشف عن أصالة فى تفكيره فإنه يفصح عن النظرة المتكاملة لموضوعات المنطق الصادرة عن روح إسلامية خالصة .

إن الحد الأرسطاطليسى قد أدى إلى إنكار ميتافيزيقية تخالف عقائد المسلمين فضلا عما لزم عنه من متناقضات ، والحاجة الإنسانية لا تستقر ولا تسكن ومن ثم لا نستطيع وضع حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم لأن هذه العلوم فى تطور وتحول .

فليس المطلوب من التعريف بالحد تصور حقيقة المحدود أو التوصل إلى كنه أو ماهية اللفظ المحدود وإنما الغرض منه التميز بين المحدود وبين غيره بوصف يلزمه طرداً وعكساً فيلزم من ثبوت الحد بثبوت المحدود ومن انتفائه انتفائه ، وبذلك يحد الحد المحدود بصفة كما تحد أعيان الأرض بالجهات فيقال حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الشرقى كذا وبذلك تتميز عن غيرها ، وكما تحد الأرض إذ خيف من الزيادة للمسمى أو النقص فيه فكذلك حد النوع إنما يتوصل إليه بوصف

يلزمه طرداً وعكساً ، وبذلك يفصح المتكلم عن مراده من الكلام ، سواء بلفظه إذا كان السامع قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، أو بالإشارة إلى عينه أو نظيره إذا لم يكن قد تصور المسمى . إن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء وذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ مع أنهم يعدون ذلك التعريف لفظياً بالرغم من أنه المستخدم فى كل العلوم وجميع أنواع المخاطبات والضرورى لكل متعلم ، بل إن تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو فى أول درجاته من هذا الباب ، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وذلك الكلام ، إن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرها لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف ، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغيره ، فالحد اللفظى هو الوحيد المستخدم فى العلوم ولا ينقص من قيمته أنهم يعدونه لفظياً .

هكذا يعبر ابن تيمية فى بساطة عن الحد وقد أخذ برأيه جمع كبير من مناطقة الإنجليز وبخاصة جون ستيوارت ميل ، كما نجد الاتجاه اللفظى فى الحد لدى برتراند رسل الذى لم يقبل الحد الأرسطى لأنه لا فائدة من التعريف الفلسفى الذى يتجه نحو تفهم الماهية وأخذ فى دراسته الرياضية بالتعريف اللفظى البحت .

وإذا كان لابن تيمية فضل السبق على هؤلاء فإنه قد استفاد رأيه عن الحد من الأصوليين الذين كانوا يحدون مصطلحاتهم تحديداً لفظياً .

٢ ــ نقد مبحث القضايا الأرسطاطليسى :

سبقت الإشارة إلى أن ابن تيمية لم يفرد فصلا أو فصولا خاصة لنقد مبحث القضية لأنه اعتبر القضايا مقدمات البرهان ، وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى ، غير أنه لدواع منهجية يحسن أن نذكر نقده للقضية مستقلا .

إن المنطق الأرسطاطليسى يقسم التصديقات إلى بديهى ونظرى حيث يستند النظرى إلى البديهى ولكن الفرق بينهما بالنسبة والإضافة ، وذلك لأن التفاوت بين الناس فى قوة أذهانهم أعظم من تفاوتهم فى قوة أبدانهم ، إن بعض الناس يعتبرون قضية من القضايا حسية أو مجربة أو برهانية أو متواترة ، والبعض الآخر يعلمها بالنظر والاستدلال ، ولهذا لا يحتاج الكثير من الناس فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه ، بل لغيره وبيّن ذلك لغيره بأدلة هو فى غنى عنها .

والحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة ، فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه ، كذلك ما يجده الإنسان فى نفسه من جوعه وشبعه وألمه ولذته ، ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس ، كذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب ، فيها ما يشترك فيها عامة الناس كالعلم بوجود مكة وبوجود الأنبياء فقد تواتر هـذا إلى الناس عامة ، وكذلك الأمر فى القضايا التجريبيــة ، إن عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، هذه قضايا كلية ولكن العلم بها تجريبى ، فالقضية التجريبية الجزئية أساس القضية الكلية ، وتسمى هذه القضايا تجريبيات ، أما إن كانت خارجة عن قدرة الإنسان كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس فإن البعض يسميها حدسيات .

ويشير ابن تيمية إلى تفسير للعلية سبق بها هيوم وأن كان بدوره قد استقاها من الأصوليين ومن الغزالى حين يقول : ذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً ، فيرى ذلك عادة مستمرة لا سيا أن شعر بالسبب المناسب ، فيضم « المناسب » إلى « الدوران » مع السبر والتقسيم .

فتفسير العلية بالعادة سبق بها هيوم وأفكار المناسب والدوران مع السبر والتقسيم سبق بها ميل فى قواعد العلية حيث لا بد أن تدور العلة مع المعلول طرداً وعكساً — أو حضوراً وغياباً — ثم لا بد من السبر والتقسيم لنفى ظاهرة مزاحمة للعلة وهو ما أشار إليه ميل فى طريقه البواقى .

وينتقد ابن تيمية المناطقة لأنهم عـدوا المجربات والمتواترات يختص بها من علم بها ولا يحتج بها على غيره مشيراً إلى القضايا التجريبية والمتواترة قد يحصل فيها اشتراك كما قد يحصل فيها اختصاص ، والاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك كرؤية الشمس والكواكب كما قد يكون فى جنس المعلوم المدرك كمعرفة الجوع والعطش والرى والشبع ، أما القضايا المتواترة فإن عدم العلم بها لا يعنى علماً بالعدم أو عدم وجودها وإنما غاية ما عندهم أنه ليس فى صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات .

وإذا كان ابن تيمية يدافع عن القضايا التجريبية وفقاً لروح الفكر الإسلامى فإن دفاعه عن المتواترات من أجل يقينية الحديث ومعجزات الأنبياء .

ويستند المنطق الأرسطاطليسى إلى القضية الكلية لأن العلم يستند فى رأيهم إلى ما هو كلى ولأنها أساس القياس إذ لا بد من اشتماله على قضية كلية ، ولكن كيف توصل الإنسان إلى هذه القضية الكلية والكليات لا توجد إلا فى الأذهان ومن ثم لا تفيدنا بشئ موجود ومن ثم لا يعلم بالبرهان — لاستناده إلى الكلى — شئ من المعينات وأى كمال للنفس فى مجرد تصور أمور عامة كلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية وأى علم فى هذا برب العالمين الذى لا تكمل النفوس بمعرفته وعبادته محبة وذلا ، وابن تيمية يشير بذلك إلى أن وجود الله معين غير كلى ويمتنع تصور وقوع الشركة فيه بينما الكلى يقوم أصلا على تصور وقوع الشركة فيه ومن ثم فإن العلم بالكلى لا يؤدى إلى معرفة الله فضلا عن عبادته .

على أن ذلك لا يعنى رفض ابن تيمية تماماً للقضية الكلية ولكنه يعترف بفائدتها ، ذلك أن البديهيات والأوليات العقلية كلية وهى مقدمات العلم الرياضى ومن ثم كانت واجبة القبول لا تنتقض ألبتة ، ويرى ابن تيمية فى الرياضيات ترفاً عقلياً وإن كانت قد تفيد فى اعتياد النفس العلم الصحيح والقضايا الصادقة والقياس المستقيم فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك فتتعود النفس تعلم الحق وتستعين بذلك على معرفة ما هو فوق ، وإن كان ابن تيمية قد بخس الرياضيات حقها فذلك لأنه لا يقدر إلا علماً ينفع فأى شرف للنفس فى مجرد تصور مقادير أو أعداد مجردة أو أشكال ليس فيه علم بموجود فى الخارج ، وليست الهندسة علماً بالهيئة إلا للاستعانة بها على براهين الهيئة والانتفاع فى عمارة الدنيا .

كذلك يعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الدين فقد حملت تعاليم الشرع كثيراً من القضايا الكلية كقول الرسول (صلعم) : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولكن الرسول (صلعم) الذى أوتى جوامع الكلم لم يصنع عباراته على نظم اليونان فى القياس .

على أن ذلك لا يعنى تناقضاً فى تفكير ابن تيمية ولكنه ينتقد الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وظنوا ذلك كمالا للرب من حيث أن العقل يختص بالكليات بينما يختص البدن بالجزئيات هذا قول على حد تعبير ابن تيمية فى غاية الجهل .

هكذا يدرك ابن تيمية فى عمق الصلة القائمة بين منطق أرسطو وبين ميتافيزيقاه ومن ثم كانت حملته على المنطق وشاع القول « من تمنطق فقد تزندق » ، إنه إذا كانت النفس تدرك الكليات فذلك لتستطيع أن تصور حكماً عاماً على الجزئيات ، ولكن معرفة الكليات ليست كافية لتحقيق العلم فليس علماً تكمل به النفس إذا لم

تعلم شيئاً من الموجودات ولا صارت بذلك عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا تعلم بها شيئاً من العالم الموجود وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا ، إن النفس لها قوتان : نظرية وعملية ولا تكمل النفس إلا بمعرفة الله وعبادته .

ولا ينتقد ابن تيمية الكليات لأسباب ميتافيزيقية فحسب وإنما لمبررات أبستمولوجية - أو متعلقة بنظرية المعرفة — كذلك ، إنه يسلم بالقضية الكلية من حيث أن لها مصدراً جزئياً موجوداً فى الواقع والتجربة ، فإن أصدق القضايا هى التى تستند إلى الحس والتجربة ، والقضايا الحسية لا تكون إلا جزئية كما نعلم أن هذه النار تحرق فالعلم يصدق القضية الكلية : كل نار تحرق لا يكون إلا بالأعيان فليس لنا من طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقيناً إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى ، ومن ثم فإن القضايا الجزئية أشد يقيناً من الكليات ، بل إن جزم النظار بالشخصيات فى الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى .

هذا اتجاه سبق به ابن تيمية المناطقة الإنجليز وعلى رأسهم «مل» سبقاً بعيداً ، بل يكاد مل يتكلم بنفس أسلوبه مستعيراً منه مثال النار .

وذهبوا فى القضية أيضاً إلى أنها مركبة من لفظين بينما قد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة : ١٠٠) أو قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (الانفال : ٧٤) ولا يقال إن المطلوب معنيان فقط سواء عبر عنهما بلفظين أو أكثر إذ قد يكون المطلوب معان متعددة حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة .

٣ — نقد نظرية الاستدلالات الأرسطاطليسية :

يذهب المناطقة إلى أن التصديق لا ينال إلا بالقياس ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أنها ليست قضية بديهية إذ من أين لهم أن أحداً من بنى آدم لا يعلم شيئاً من التصديقات إلا بالقياس المنطقى الشمولى ؟ إنها قضية سالبة وليست بديهية والسلب لا يوصل إلى العلم .

لقد قسموا الاستدلالات إلى القياس والاستقراء والتمثيل ، وحصرهم الأدلة فى هذه الأقسام الثلاثة لا دليل عليه ، فإذا كان القياس استدلالا بكلى على جزئى والاستقراء بجزئى على كلى والتمثيل بجزئى على جزئى ، فقد بقى الاستدلال بكلى على ملازم له ومطابق له فى العموم والخصوص وكذلك الاستدلال بجزئى على جزئى ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار أو بالنهار على طلوع الشمس ، فلذلك استدلال بجزئى معين على جزئى معين ، كذلك الاستدلال بالكواكب على جهة القبلة فى الصلاة وكذلك بظهور كوكب على ظهور نظيره أو بغياب غيره أو بتوسط كوكب ثالث أو الاستدلال على المواقيت بالأمكنة ، كل ذلك مما عرفه الناس من أنواع الأدلة وليس ما ذكروه من أنواع الاستدلال ، وإن كان بعضها استدلالا بجزئى على جزئى فليس هو قياس تمثيل ، وإن حكم بهذه الأمثلة حكماً كلياً فهو استدلال بكلى على كلى ، فحصرهم الأدلة فى ثلاثة ليس جامعاً ولا دلالة عليه .

وهم يزعمون أن قياس الشمول دون سائر أنواع الاستدلال يفيد اليقين مع أن قياس الشمول وقياس التمثيل سواء وإنما يختلفان يقيناً أو ظناً بالمادة المعينة ،

وقياس الشمول مؤلف من حدود ثلاثة والحد الأوسط فيه وقد سماه ابن سينا الدليل هو المسمى فى قياس التمثيل علة أو جامعاً أو مناطاً فالقول فى قياس الشمول : كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام . . كل نبيذ حرام كا لقول بأن النبيذ مسكر فيكون حراماً قياساً على خمر العنب بجامع ما يشتركان فيه من إسكار ، فلفظ « مسكر » هو الحد الأوسط فى قياس المشمول و « الاسكار » هو « مناط » التحريم فى قياس التمثيل ، بل إن قياس التمثيل أبين ومن ثم استعمله كثير من الفقهاء والعقلاء .

ونظراً لأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء فى إفادة اليقين أو الظن فقد تنازع الناس فى مسمى القياس فأطلقه بعضهم على قياس التمثيل وأطلقه البعض الآخر على قياس الشمول ، وعده الغزالى والمقدسى حقيقة فى قياس التمثيل مجازفى قياس الشمول ، ولكن ابن تيمية الذى يذهب إلى أن الفرق بينهما صورى يذهب إلى أن حقيقتهما واحدة معتبراً ذلك قول جمهرة العلماء فى أصول الفقه والدين .

وقد ذهب بعض متأخرى المتكلمين كالجوينى والغزالى والرازى والمقدسى إلى أن العقليات ليس فيها قياس تمثيل وإنما ذلك فى الشرعيات وذلك خطأ لأنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان ذلك دليلا فى كل العلوم وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى لا يمكن الاستدلال بالقياس الشمولى ، فقياس التمثيل يدل بحد أوسط هو اشتراك الجزئيين فى علة الحكم فهو قياس علة أو دلالة ، فإن قيل بم نعلم أن المشترك فى قياس التمثيل مستلزم للحكم قيل بما نعلم به القضية الكبرى فى القياس أى ببيان الحد الأوسط الذى هو المشترك الجامع .

وإذا كانت إحدى مقدمات القياس الشمولى قد تكون موجبة أو سالبة فإن قياس التمثيل إنما يكون بإثبات جامع أو بانتفاء فارق ، وإذا كان قياس الشمول اقترانياً أو استثنائياً فإن الاستثنائى يمكن تصويره بصورة الاقترانى والعكس صحيح فالقضية الشرطية : إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر يمكن ردها إلى كل مصل فهو متطهر أو الصلاة مستلزمة للطهارة أو صحة الصلاة دليل بثبوت الطهارة أو من ليس بمتطهر ليس بمصل ، فيعود الأمر على معنى واحد هو مادة الدليل فإن كانت المادة يقينية فإن النتيجة يقينية بأية صورة من صور الاستدلال صيغت إذ ما من استدلال إلا وله لازم لا يوجد بدونه وله مناف مضاد لوجوده فيستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، وأن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لا يفيد اليقين ، بل إنه لا يصح قياس الشمول فى الأمر العام إلا بتوسط قياس التمثيل لأن العلم بثبوت الوصف المشترك لأصل فى الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية فالقياس التمثيلى أصل للقياس الشمولى .

إن هذه النتيجة التى وصل إليها ابن تيمية لازمة عن اعتباره القضية الجزئية سابقة على الكلية كما أن عدم تفرقته بين القياس والتمثيل من حيث الظن أو اليقين إنما يرجع إلى نظرته إلى الجانب المادى من المنطق دون الصورى .

لقد قال المناطقة أن الاستقراء دون القياس والتمثيل دون الاستقراء ذلك أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، أما الاستقراء فانه قد يفيد اليقين إذا كان تاماً أما القياس فانه يفيد اليقين التام .

ولكن ابن تيمية يرى أن الاستقراء إذا كان تاماً ليس استدلالا بجزئى على كلى ولا بخاص على عام ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر فان وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام .

أما القياس فقد وضع له المناطقة شرائط فى المادة والصورة وادعوا أنه بها وحدها نصل إلى العلم ولكن ابن تيمية يهاجم القياس المنطقى الشمولى وقد تنبه إلى أن الحد الأوسط هو العنصر الأساسى فى العملية القياسية فوجه نقده الحاد إليه فالقضايا البديهية أو الضرورية ليست فى حاجة إلى حد أوسط للتوصل إلى العلم بها إنما نصل إلى ذلك بحدس عقلى مطلق ، أما القضايا غير البديهية أو الضرورية لإثبات الذاتى أو العرضى للموضوع ، أما الذاتى فلا يحتاج إلى حد أوسط لأنه بين بنفسه أما اللوازم فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها ما لا يحتاج ومنها ما يفتقر إلى وسط واحد ومنها ما يفتقر إلى أكثر من وسط ، والتفرقة بين الذاتى واللازم تفرقة صناعية لا تقوم على أساس .

وهم يشترطون فى القياس أن تكون إحدى المقدمتين كلية ولكن ما من قضية من القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط هذا البرهان .

ولقد قالوا لا بد للاستدلال من مقدمتين بلا زيادة وهذا قول باطل إذ قد يحتاج المستدل إلى مقدمة واحدة أو مقدمتين أو أكثر أما احتياجه إلى مقدمة واحدة فمثلا إذا كان يعرف المسلم أن كل مسكر حرام ولكنه لا يعرف أن مشروباً معيناً يسكر لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهى : هذا المشروب مسكر وأما الاحتياج إلى أكثر من مقدمتين فكأن لا يعلم أن الرسول حرم الخمر أو أن الرسول موحى إليه من ربه أو أن الرسول حرمها على جميع المؤمنين فهو فى احتياج إلى أن يقال له : محمد رسول الله حقاً فما حرمه فالله قد حرمه وأنه حرم كل مسكر تحريماً عاماً والخمر مسكر فالخمر حرام وهكذا فقد تكون المقدمات أكثر من اثنتين ، بل أكثر من عشر .

حقيقة لقد سلموا بالقياس المركب المتضمن لأقيسة متعددة سيقت لبيان أكثر من مطلوب واحد كما سلموا بامكان حذف إحدى المقدمتين للعلم بها أو لغرض فاسد وذلك منهم اعتراف أن ليس الاستدلال القياسى مكوناً بالضرورة من مقدمتين فقط وأن عدداً ليس أولى من عدد فى مقدمات القياس والتخصيص بمقدمتين دون ما زاد أو نقص تحكم محض والذين شايعوا منطق اليونان هم وحدهم الذين تعسفوا فى رد الزيادة أو تكميل النقص ليصبح اثنتين أما من ظل باقياً على فطرته السليمة من العلماء والنظار بين المسلمين وسائر طوائف الملل فإنهم ذكروا من المقدمات ما يحتاج إلى الاستدلال .

وإذا كان المطلوب هو العلم والطريق إليه هو الدليل فما عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظم فى صورة قياس أو غيره ، فمن الجهل أن يقال إننا بالقياس نعرف صحيح الأدلة من فاسدها إذ ليس فى قواعد القياس ألا ما يتعلق بصورته فليس فيه ما يثبت صحة المقدمات بينما الحقيقة المفيدة فى كل برهان هى اللزوم المادى .

والواقع أن أذهان بنى آدم تستدل بالأدلة على المدلولات وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم وقد يعبرون بعبارات مبينة لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم ، بل إن عبارات المسلمين خير من عبارات المناطقة وأبين فى العقل وأوجز فى اللفظ والمعنى واحد ، فاذا قلت هذا إنسان وكل إنسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالإرادة فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة وإن شئت قلت هذا إنسان والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام ، والواقع أن العبرة بالمعانى العقلية لا بالصيغ والألفاظ فللمستدل أن يصوغ دليله دون التقيد بالمنطق الأرسطاطليسى ، وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، إن من كان ذكياً ذا تصرف فى العلوم وسلك مسلك أهل المنطق طول وضيق

وتكلف وتعسف ، فليس للقياس فائدة علمية وكل ما يمكن علمه بقياسهم يمكن أن يعلم بدون هذا القياس لأنه لا يؤدى إلى حصول العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه فضلا عما فيه من تطويل وأتعاب للأذهان وتضييع الزمان مثلهم مثل من سئل : أين أذنه فأدار يده على رأسه ومدها إلى أذنه وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه وهو أقرب وأسهل ! !

ومن ناحية أخرى فان القياس استدلال بالكليات على أفرادها وهو بذلك استدلال بالخفى على الجلى أو على الأجلى بالخفى وهم يعتبرون هذا فى صناعة الحد عيباً بينما هو فى البرهان أشد عيباً .

فليس منطق اليونان إلا أمراً اصطلاحياً وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه فالمعانى عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص متعلق بلغة اليونان لا سيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تصوره الأذهان أوجز لفظ وأكمل تعريف .

هكذا ينتقد ابن تيمية المنطق اليونانى لا لتعسف استدلالاته فحسب ، بل لتعلقه باللغة اليونانية ومن ثم لكل قوم لغة واصطلاح .

إن بعض النظار ممن تعود النظر والبحث قد صارت عادة نفسه ألا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر وجدل ومعارضة مع أن ما يجادل فيه ويعارض قد يكون من الأمور الواضحة البينة عند أغلب الناس أولئك المعاندون من السوفسطائية الذين جاءت طرق المنطق لإيقاف سفسطتهم ، إنهم مرضى القلوب الذين يحتاجون إلى علاج وأدوية ولا ينتفعون بالأغذية الفطرية ، فالمنطق الأرسطاطليسى إن صلح لهؤلاء فإنه لا يصلح لعامة المستدلين وليس هو دون صور العقل المتعددة الموصل إلى اليقين .

لقد زعموا أن المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره وأنه بها قامت علوم صقلتها الأذهان أكثر من ألف عام ولكن نظار المسلمين بينوا فساد ما أفسدوه من أصولهم المنطقية والالهية والطبيعية والرياضية فضلا عن أنه كانت هناك فلسفة وعلوم قبل أرسطو فكيف قامت قبل منطقه ؟

وإذ ينتقد ابن تيمية المنطق الأرسطاطليسى لحصرهم أنواع الاستدلال فى ثلاثة وحصره يقين الاستدلال فى القياس واغفاله المضمون أو مادة الاستدلال فى طلب اليقين فانه فى الجانب الإنشائى من منطقه يقدم صوراً موجبة لما أغفله المنطق الأرسطاطليسى لقد استدل الأنبياء على الرب بالقياس ولكنهم لم يستعملوا قياس الشمول وإنما قياس الأولى إذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل أصبح محالا أن يشترك معهم فى قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول وإنما أثبت الأنبياء ما لله من كمال بطريق الأولى ، هكذا استدل القرآن على ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وامكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية ، لقد استدل القرآن على الله بالآيات ، والآية هى العلامة أو هى الدليل الذى يستلزم عين المدلول فالشمس آية النهار « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة » وللاستدلال على وجوده يذكر القرآن الدليل فى صيغة استفهام انكار « أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون » تقسيم حاصر فالخلق من غير خالق ممتنع فى بداهة العقول وخلق أنفسهم أشد امتنــــاعاً .

وهكذا جاءت الآيات بذكر آيات الله فى الكون لتكون دالة على وجوده وقدرته وجاءت معجزات الأنبياء لتكون دالة على صدق نبوتهم ، فالعلم يكون هذا استلزاماً لهذا هو جهة الدليل ولا دليل إلا ولا بد أن يستلزم المدلول دون حاجة إلى قياس الشمول ، بل إن هذه الآيات أقرب إلى الفطرة من القياس .

هذه الأنواع من الاستدلال ليست خارجة عما ذكروه من استدلالات فحسب ولكنها كذلك تتسق

مع منطق ابن تيمية فى أن يقينية الدليل راجعة إلى المضمون أو المادة لا إلى الصيغة أو الصورة كما تتسق مع منطقه فى الاستناد إلى الوجود العينى لا الذهنى الكلى فاستلزام الدليل للمدلول فى الآيات هو استلزام معين لمعين ، فكان هذا نهج القرآن فى الاستدلال على الغيبيات إذ استدل على الغائب بالشاهد كاستدلاله على البعث بأنه أيسر من الخلق أو النشأة الأولى « قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة . . . . . » واستخدم قياس الأولى فى قوله تعالى : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » .

وإذا كان الله قد انفرد عن غيره بصفات فان الآيات لا تحتاج إلى أمور كلية ، أما الأسماء المقولة عليه وعلى غيره فمقولة بطريق التشكيك لا بطريق الاشتراك اللفظى ، وكذا فى الوجود وفى كل الأسماء المشتركة بين الله وعباده كالحياة والعلم والقدرة والسمع ، على أن الأسماء المشككة إن كان فيها قدر مشترك هو ما اتفق على تسميتها بالتواطؤ فانه لا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول الآية البرهانية القرآنية حيث إثبات خاصة الرب التى بها يتميز عن سواه .

* * *

إنه إذا كانت كل ثقافة تسهم بقدر فى تيار الثقافة الإنسانية الخالد فان هذا لا ينفى الخصائص الذاتية لكل منها ، وقد تنبه المتكلمون إلى مباينةالثقافة الإسلامية لثقافة اليونان ومن ثم كانت حملتهم على الفلاسفة ولكن ابن تيمية هو الذى تنبه إلى أن التسليم بمنطق اليونان — باعتباره منهج ثقافتهم يقوض أساس الحضارة الإسلامية إذ سيلزم عن ذلك أحكام عامة تهدم ما تبناه المسلمون من أحكام لا سيا فى نطاق الالهيات ، فكانت عبقرية ابن تيمية لا فى نقد المنطق الأرسطاطليسى فحسب وإنما فى استخلاص منطق يعبر عن خصائص العقلية الإسلامية ويحمل طابع الحضارة فيها .

وتتضح عبقرية ابن تيمية المنطقية مرة أخرى حينما نجد منطقه قد ترك بصمات واضحة فى كثير من الاتجاهات المنطقية الحديثة المباينة لمنطق أرسطو : المنطق الحاوى لدى بيكون وميل — المنطق الرياضى لدى رسل — المنطق السيكولوجى والرأى فى الأحكام الممكنة لدى فكتور كوزان . ثم المنطقية الوضعية لدى كارناب ومور وفنبرج وونجنشتين ، ولعل من أحسن ما قيل فى تقييم منطق ابن تيمية عبارة الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً .

ثالثاً : نصوص من كتاب الرد على المنطقيين

النص الأول — من مقدمة الكتاب :

أما بعد، فانى كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليونانى » لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه . . .

وتبين لى أن كثيراً مما ذكروه فى أصولهم فى الالهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الالهيات مثل ما ذكروه من تركب « الماهيات » من الصفات التى سموها « ذاتيات » وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات» بل وفيما ذكروه من « الحدود » التى بها يعرف « التصورات » ، بل ما ذكروه من صور « القياس » ومواده اليقينيات .

النص الثانى — فى قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد :

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن يقال : لا ريب أنالنافى عليه الدليل ، إذا لم يكن نفيه بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ،

فالقضية – سواء كانت سلبية أو إيجابية – إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل ، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم ، فقول القائل « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد » قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولا بلا علم كان فى أول ما أسسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ؟ ولما يزعمون أنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره »

النص الثالث : صناعة المنطق وضع اصطلاحى غير فطرى :

هؤلاء يقولون : إن المنطق ميزان العلوم العقلية ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط فى فكره ، كما أن العروض ميزان الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية – المركبة والمفردة وآلات المواقيت موازين لها .

ولكن ليس الأمر كذلك ، فان العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعى لشخص معين ، ولا يقلد فى العقليات أحد ، بخلاف العربية فانها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء بخلاف ما به يعرف مقادير المكيلات والموزونات والمزروعات والمعدودات فانها تفتقر إلى ذلك غالباً لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادى كعادة الناس فى اللغات . . .

وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم بوضع أرسطو ، وهم إذا تدبروا وجدوا أنفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية .

النص الرابع : البرهان لا يفيد العلم بشئ من الموجودات :

الأول أن يقال : إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات والكليات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان وليس فى الخارج إلا موجود معين لم يعلم بالبرهان من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا ، بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها فى العلم فقط – وإن كانت هذه قضية كاذبة – فليس هذا علماً تكمل به النفس إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدرة لا يعلم بها شئ من العالم الموجود وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا .

الثانى أن يقال : أشرف الموجودات هو واجب الوجود ووجوده معين لا كلى ، فان الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، بل إنما علم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد علم واجب الوجود

وكذلك الجواهر العقلية عندهم وهى العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم كالسهروردى المقتول وأبى البركات وغيرهما كلها جواهر معينة لا أمور كلية فاذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شئ منها .

وكذلك الأفلاك التى يقولون إنها أزلية أبدية وهى معينة فاذا لم يعلم إلا الكليات لم تكن معلومة .

فلا يعلم لا واجب الوجود ولا العقول ولا شئ من النفوس ولا الأفلاك ، بل ولا العناصر ولا المولدات وهذه جملة الموجودات عندهم فأى علم هنا تكمل به النفس .